

Tensiones entre poesía y razón en Platón.

Inspiración, posesión y demencia divina

Enrique G. Gallegos

I. ANTIGUAS DISENSIONES

Las relaciones entre la poesía y la filosofía no han sido fáciles y cordiales. Desde el más remoto origen de la civilización occidental, la poesía había constituido el fundamento de la cultura. En la Grecia primitiva, aun la filosofía debía de expresarse bajo las formas de la poesía. Jenófanes, Heráclito y Parménides tienen que hacer uso del verso cuando expresan sus ideas. Sus grandes obras son a un tiempo monumentos de la razón y de la poesía.

En estos filósofos ya se vislumbra —a tientas, como acechando y con cierta indecisión e incertidumbre— los primeros enfrentamientos entre razón y poesía, entre visión ordenada y visión caótica, entre orden y desorden. Jenófanes acusa a la poesía de la mayor felonía a la que puede hacerse acreedora:

*A los dioses todo han atribuido Homero y Hesíodo
cuanto entre humanos es causa de escarnio y reproche:
robar, cometer adulterio, y el mutuo engañarse.¹*

Parménides también polemiza con la poesía. En el momento en que nace la filosofía, se siente portador de una nueva verdad y una nueva visión descrita en términos de una creciente racionalidad. Por ello considera que la poesía engaña y tergiversa. La verdadera sabiduría es la que él, Parménides, *argumenta* en sus composiciones. Composiciones pretendidamente discursivas, pero al fin plagadas de imágenes y ritmos: poéticas, pues, de cabo a rabo.

2. TENSIONES EN PLATÓN

Pero es en Platón en quien encontramos la más hermosa y sugestiva tensión entre poesía y razón. Ya no es sólo un impulso —por lo demás histórico, como se ha dejado entrever— para tratar de destronar y deslegitimar el predominio cultural de la poesía, sino que también asistimos a los titubeos y dudas que Platón mismo manifiesta sobre su propia condición de poeta. Entre el juvenil recuerdo y la árida vejez, entre los primeros pasos en lo que abrevó en Homero y el deslumbramiento del *logos* ascendente de Sócrates, entre el reconocimiento y la animadversión, entre la censura y la expectante irresolución: Platón se debate y se debatió hasta los últimos días de su larga vida sobre el *último* lugar que debía asignarle a la poesía.

Porque la poesía fue para Platón la fuente genuina de la cultura (por lo demás, como para la muchos de sus contemporáneos). A Homero le concedió el honroso título de educador de la Grecia antigua: Dote.

El diálogo *Ion* es uno de los más hermosos textos que sintetizan la doble vertiente del poeta-pensador. Las dotes plásticas, vivaces, sugestivos y musicales del texto son evidentes, aún en las más deficientes traducciones. ¿Cómo podría ser ello posible si no existiera detrás del diálogo una voluntad con fuerte raigambre poética, con un profundo sentido del lenguaje, de sus ritmos y su potencialidad plástica? El diálogo *Ion* fue escrito cuando Platón era aun muy joven y la influencia del *logos* socrático no era tan abrumadora. Tenía cerca de 30 años. Pero esto es insuficiente para

dar cuenta de su belleza: casi todos los diálogos del filósofo están realizados con la misma intensidad y vivacidad. La única explicación sigue siendo la fuente poética de la que emanaban. Sólo un poeta es capaz de reproducir de forma tan plástica, viva, rica, compleja e intensa a los personajes que dialogan. Sólo un poeta que reconoce la dimensión creadora del lenguaje.

Pero lo más interesante de la relación de la poesía con Platón no deriva de éstas cuestiones aparentemente “formales”. Como lo ha dejado entrever T. S. Eliot, a propósito de la crítica literaria, si bien la única pauta que tenemos para juzgar la naturaleza literaria de un texto son los aspectos formales, la grandeza del mismo no deriva de éstos sino de las grandes ideas, pensamientos y sentimientos que lo orientan y conforman. La intensidad de la relación de Platón con la poesía tiene que ver con lo que ha dicho e insinuado sobre ésta; con algunas de las afirmaciones que, como todavía veremos, desde entonces se han vuelto parte integrante de las mejores tradiciones de la crítica poética (la inspiración, el entusiasmo, la demencia, etc.).

3. HOMERO, REY DE POETAS.

Si bien para Platón casi todos los poetas tratan sobre los mismos temas,² la concepción que tiene sobre la poesía se centra en Homero, dado su importancia arquetípica (tanto para los propios contemporáneos del filósofo como para nosotros). De forma expresa sostiene que la poesía de Homero:

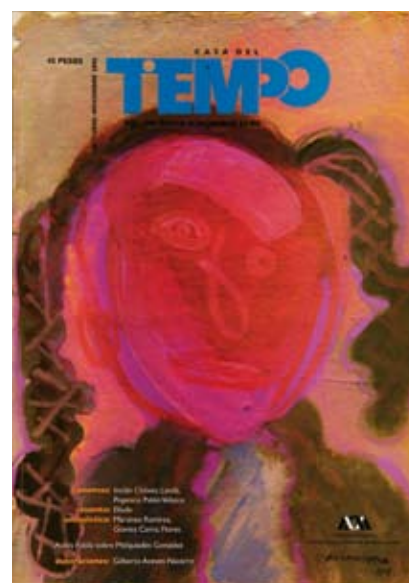
“... ¿No trata la mayoría de las veces de guerra, de las mutuas relaciones entre hombres buenos y malos, entre artesanos u hombres sin

oficio? ¿No habla también de cómo se relacionan los dioses entre sí y de su trato con los hombres, de los fenómenos del cielo y del infierno, del nacimiento de los dioses y los héroes? ¿No son estas cosas sobre las que Homero hizo su poesía?”³

En una asombrosa economía de recursos, sintetiza el contenido de los veinticuatro cantos de la *Iliada*. La guerra, la moral, la técnica, el culto, la divinidad, la teogonía y la génesis: todo un saber resumido en aproximadamente siete líneas. La anterior descripción no era contraria a la forma en que los propios contemporáneos de Platón consideraban a Homero. Para los griegos antiguos, la épica homérica era una especie de enciclopedia del conocimiento tribal.⁴ Además, demuestra que el filósofo había estudiado con profundidad los cantos homéricos. El mismo Platón da a entender en su *Carta Séptima*⁵ que compartió con sus coetáneos una educación similar que lo preparaba para los asuntos políticos de la comunidad, lo que es tanto como decir que también abrevó en los manantiales de la cultura homérica, en la medida en que Homero era considerado como el educador de la Grecia antigua.⁶ Por estas razones históricas y quizás por un incierto sentimiento de admiración-odio Homero se vuelve el rey de los poetas para Platón y, consecuentemente, los juicios que emite sobre los poemas de Homero valen para toda poesía.

4. ADIVINACIÓN, PROFETIZACIÓN E INSPIRACIÓN

En el *Ion*, Platón hace uso de una imagen para introducirnos en la concepción que tiene de la poesía. Se trata de la piedra magnética⁷ que crea cadenas de influencia; la piedra, por su



fuerza magnética atrae a sí misma las cosas que la rodean, las concentra en su intensidad y, además, les trasmite parte de esa fuerza, de tal forma que ellas mismas se convierten en otros tantos eslabones poseedores de magnetismo. De similar manera, la divinidad hace las veces de la piedra magnética que transmite su fuerza al poeta, éste a su vez la reenvía al rapsodo quien, de igual forma, la retransmite al espectador. Así se forma una cadena de hombres magnetizados, cuyo eje de integración está dado por la fuerza divina, por la inspiración primera de la divinidad.

Para Platón la poesía no era propiamente una actividad autónoma; esto es, los contenidos, temas, motivaciones y actos creativos no estaban determinados por la voluntad, libre y autoconsciente, del poeta, sino que eran impuestos desde afuera. La fuerza magnética de la divinidad se le manifestaba al poeta y éste asumía el rol de ser su mero portavoz. Es en este sentido en el que Platón designaba al poeta como intérprete de los dioses.⁸ Pero no se crea que la actividad interpretativa del poeta era libre; esto es, que pudiera comprender el mandato en un sentido o en otro. Para Platón, la interpretación de la divinidad era *la* interpretación de *su* designio (de los dioses).

Es por esto lo que Platón compara la actividad del poeta con las del adivino y profeta.⁹ El adivino y el profeta no son seres que impongan *su* voluntad a los designios de la divinidad, sino que tienen la obligación de leer, escrutar e indagar la voluntad de los dioses; por eso la adivinación y la profetización siempre están delimitados por su objeto; éste, convertido en mandato divino, les impone su forma y sentido. De similar manera, al poeta le imponen —dic-tan—, la forma y el contenido. Pero a diferencia del adivino y del profeta, el poeta no escruta, lee o predice los designios de la divinidad. Lo que hace el poeta cuando compone sus poemas es inspirarse.¹⁰ La inspiración es el momento de arrobamiento, de compenetración en la identidad de lo celeste. Quien se inspira expira su propia identidad y penetra con plena inconsciencia en la vocación de lo celeste: fuera de sí, el poeta es *otro*. Ya no es el hombre de carne y hueso que despliega su existencia y con el que podamos *conversar*. Si conversar es situarse en el mismo plano, en un mismo nivel para intercambiar opiniones, el poeta, al inspirarse, es suplantado por la verticalidad de lo divino. No puede haber conversación con un inspirado: simplemente se debe escuchar su *habla*. Es por esto por lo que Platón utiliza la imagen de la piedra magnética. La piedra magnética hace participar de una esencia invisible; de similar forma, el poeta participa de la fuerza divina, se magnetiza de su mensaje y

lo transforma en poema. Platón designa este participar en lo divino como entusiasmo.¹¹

5. ENTUSIASMO POÉTICO

El entusiasmo es el sentimiento que produce la fuerza magnética de lo divino. La divinidad, el poeta, el rapsodo y el público espectador forman una cadena de danzantes¹² unidos por el soplo de los dioses. Son seres entusiasmados por la fuerza divina. La inspiración, pues, es una suerte de entusiasmo, en la que el poeta participa y se encadena a los designios de la divinidad. Si la inspiración es privativa del poeta, comparte con su público la nota del entusiasmo. Mediante éste, convulsiona, estremece, sacude e imanta al espectador. Un público entusiasmado es también un público fuera de sí, poseído a su vez por la voz del poeta; con el entusiasmo también se vuelve *otro*. Entusiasmo e inspiración hermanan y hacen comulgar intensamente al poeta con su público.

Ahora estamos en mejor aptitud para comprender la diferencia entre poesía y adivinación y profecía. El adivino y el poeta requieren seguir siendo ellos mismos para aprehender los mensajes divinos; sin perder su identidad, alzan la mirada y literalmente ven, lee y predicen los signos de la voluntad de los dioses. No hay inspiración porque no hay suplantación de su persona. El poeta es algo *menos* que una persona, pero también es algo *más* que un simple mortal. Poseído por los dioses, se diviniza. La adivinación y la profecía, habíamos dicho, se traducían en un escrutar —para el presente, para el pasado o para el futuro— los designios de los dioses; su participación en los mandatos era un revelar. En cambio, la poesía es la inspiración que permite participar en la divinidad mediante el entusiasmo; por ello, la poesía se traducía en un recitar y en una representación en público, para que todos los que participaban de ella bailaran, cantaran, actuaran: que se entusiasmaran con la voz del poeta, que no era más que la voz de los dioses.

6. ENDIOSADO Y DEMENTE

La nota del entusiasmo que domina en el poeta me permite resaltar otra característica señalada con insistencia por Platón.¹³ Si el entusiasmo es un estado de ánimo de total arrobamiento y compenetración con la divinidad, el poeta abandona aquello que es privativo y peculiar del hombre. Para Platón, en la medida en que el poeta está

inspirado, se encuentra endiosado, demente, privado de razón y poseído; esto es, no está en uso de su conciencia y razón. Si las cualidades privativas del hombre son la razón y la conciencia (suponiendo que realmente así sea), las del poeta se traducen en sus opuestos: irracionalidad e inconsciencia. Pero no son la irracionalidad y la inconsciencia de la arbitrariedad y del movimiento descontrolado, sino que son expresiones guiadas y determinadas por los mandatos de los dioses. Si el poeta se encuentra privado de la razón es porque el lugar de su racionalidad ha sido ocupado por el soplo de la divinidad. Su demencia, pues, es una demencia divina.

¿Cuál resulta ser, pues, la naturaleza de la poesía para Platón? La poesía es portadora de un saber; empero, este saber poético no es una construcción autónoma del propio poeta; más bien resulta una imposición divina a través de la inspiración. La inspiración es un participar en lo divino, un encadenarse a su esencia y, por lo tanto, es un estado de ánimo que se traduce en entusiasmo. Entusiasmo que transforma la naturaleza del hombre; de ser dotado de razón y conciencia, lo vuelve un hombre endiosado y demente. Locura que nada tiene que ver con un descarriarse sin horizontes y sentido, sino que resulta la plena expresión de un apoderamiento por parte de la divinidad. En este sentido, podríamos decir que la demencia del poeta es la *radical cordura*, pues ¿acaso no se ha dicho que los dioses son el origen y finalidad de todas las cosas?

7. SER LEVE, ALADO Y SAGRADO

El establecimiento de la naturaleza de la poesía permite trazar lo que podría denominar con cierta indecisión como la “concepción de la poesía” en Platón. Así, llegaríamos a lo siguiente: la poesía es la actividad que tiene por finalidad interpretar los designios de los dioses; su forma específica de interpretación es la inspiración. Mediante ésta, se cantan los mandatos de los dioses y se transmite el entusiasmo a los que integran la cadena de participantes: rapsodos (hoy hablaríamos de intérpretes o lectores), danzantes y público espectador. La poesía, en la medida en que hace participar en la divinidad, también priva de razón y conciencia. Así, pues, tres parecen ser las características de la poesía: inspirada, divina y entusiástica.

La concepción de la poesía que rescatamos del *Ion* es una de las más sugestivas de toda la literatura filosófica.¹⁴ Por el estatuto que Platón le confiere, quizás sólo se la puede comparar con la concepción que de ella tiene

otro filósofo que escribió casi veinticuatro siglos después: Martín Heidegger. Para éste, “el poetizar es el dar nombre original a los dioses. Pero la palabra poética no le tocaría su destreza nominativa, si los dioses mismos no nos dieran el habla...”.¹⁵ En Heidegger, el habla del poeta es un don de los dioses. En Platón, este mismo don hace que el poeta sea un “ser leve, alado y sagrado”.¹⁶ A pesar de los siglos que median entre ambos filósofos, casi los escuchamos repetir el mismo verso de Homero, en el que bien se podría decir que el poeta, a través de los siglos, *corre con los pies ligeros de Aquiles*.¹⁷•

Notas

¹ Jenófanes: *Antología de la poesía lírica griega*. Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 63.

² Platón: “Ion” en *Diálogos I*. Madrid, Gredos, 2000, 532b.

³ *Ídem*, 531c.

⁴ Eric Havelock: *Prefacio a Platón*. Madrid, A. Machado Libros, 2002, pp. 75, 93 y 99.

⁵ Platón: *Carta Séptima*. Madrid, Alianza Editorial, 1998, 324b, 325a, 325e.

⁶ Platón: “República”, en *Diálogos IV*. Madrid, Gredos, 2000, 600e; *cf.* Werner Jaeger: *Paideia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 48-66; Eric Havelock, *op. cit.*, p. 140, señala, a propósito de la influencia de Homero, que “el mismo estado de cosas perduró virtualmente durante toda la existencia de la Grecia clásica”.

⁷ Platón: “Ion”, *op. cit.*, 536a; *cf.* 533d y 535e.

⁸ *Ídem*, 534e.

⁹ *Ídem*, 534d.

¹⁰ *Ídem*, 533e, 535a.

¹¹ *Ídem*, 533e.

¹² *Ídem* 536a.

¹³ *Ídem*, 533c, 534b, 534d, 536b.

¹⁴ Aquí damos por descontado que existen otras interpretaciones del *Ion*. Guthrie, por ejemplo, lo reduce a una especie de broma que Platón le jugó a los rapsodos; Havelock probablemente lo insertaría en la concepción que culmina con la censura absoluta de la poesía en *La República*, *cf.* W. K. C. Guthrie: *Historia de la filosofía griega*. Madrid, Gredos, Tomo IV, p. 207; Eric Havelock, *op. cit.*, sobre todo los capítulos XII y XIII.

¹⁵ Martín Heidegger: *Arte y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, México, p. 144.

¹⁶ Platón: “Ion”, *op. cit.*, 534b.

¹⁷ Homero: *Iliada*, UNAM, México, 1996, Canto I, versos 58, 84 y 148.

ENRIQUE G. GALLEGOS. Estudios en filosofía y derecho, actualmente cursa el Doctorado en Estudios Sociales Línea Procesos Políticos en la UAM-Iztapalapa. Ha publicado los libros: *Canaán*, CONACULTA, Fondo Editorial Tierra Adentro, 1998; y *Malestar*, Ediciones Arlequín, 2004. Correo electrónico: irlandalibre@yahoo.com.mx